altri titoli *catenna*:

Gruppo MARCUSE
Miseria umana della pubblicità

Stefano Boni
Vivere senza padroni

Critical Art Ensemble
L'invasione molecolare

David Graeber

Frammenti di antropologia anarchica

DI BOLOGNA
[illegible]ECA
[illegible]ORSA

elèuthera

Titolo originale: *Fragments of An Anarchist Anthropology*
Traduzione dall'inglese di Alberto Prunetti

Licensed by Prickly Paradigm Press LLC, Chicago, Illinois, USA
© 2004 Prickly Paradigm Press LLC. All rights reserved

© 2006 Elèuthera editrice

Progetto grafico di Riccardo Falcinelli

il nostro sito è **www.eleuthera.it**
e-mail: info@eleuthera.it

Anarchismo:
nome dato a un principio o teoria della vita e del comportamento, secondo cui la società è concepita senza governo, risultando l'armonia di tale società non dalla sottomissione alla legge o dall'obbedienza a un'autorità qualsiasi, ma da liberi accordi stabiliti fra gruppi numerosi e diversi, su base territoriale o professionale, liberamente costituiti per le necessità della produzione e del consumo, come anche per soddisfare l'infinita varietà dei bisogni e delle aspirazioni degli uomini civili.

Pëtr Kropotkin, *Encyclopaedia Britannica*

Se non sei un utopista, sei un pirla.

Jonathan Feldman, *Indigenous Planning Times*

Queste pagine raccolgono una serie di riflessioni, alcune teorie *in progress* e qualche piccolo manifesto il cui intento è di offrire una rapida panoramica in grado di tracciare il profilo di una teoria radicale che ancora non esiste, ma che forse un giorno esisterà.

Ci sono molte buone ragioni per l'esistenza di un'antropologia anarchica, e dovremmo piuttosto iniziare a interrogarci sui motivi di questa assenza, o meglio ancora chiederci perché non esista una sociologia anarchica, una economia anarchica, una teoria letteraria anarchica o una teoria anarchica delle scienze politiche.

Perché nell'accademia ci sono così pochi anarchici?

La domanda è pertinente, perché l'anarchismo, come filosofia politica, sta esplodendo proprio adesso. Ovunque crescono movimenti anarchici o ispirati all'anarchismo. I tradizionali principi anarchici — l'autonomia, l'associazione volontaria, l'autogestione, il mutuo appoggio, la democrazia diretta — già base organizzativa del movimento no-global, adesso giocano lo stesso ruolo nei movimenti radicali di ogni tipo e in ogni parte del pianeta. I rivoluzionari di Messico, Argentina, India, e di molti altri paesi, cominciano a parlare sempre meno della conquista del potere, formulando teorie radicalmente differenti su quale potrebbe essere il significato stesso di rivoluzione. Molti ammettono di essere riluttanti a dichiararsi «anarchici». Ma ormai l'anarchismo, come ha suggerito recentemente Barbara Epstein, occupa il posto che nei movimenti sociali degli anni Sessanta apparteneva al marxismo: anche chi non si considera anarchico fa ricorso a idee anarchiche e si definisce in relazione a queste.

Eppure dentro all'accademia non arrivano gli effetti di queste tendenze. Molti accademici a malapena sanno che cos'è l'anarchismo, oppure lo respingono con i più grossolani stereotipi («Un'organizzazione anarchica...? Ma non è una contraddizione in termini?»). Negli Stati Uniti ci sono migliaia di docenti universitari marxisti, delle più svariate correnti, ma appena una dozzina di accademici che si definiscono apertamente anarchici. Siamo vicini a una svolta anche dentro l'accademia? Può darsi. Forse tra qualche anno l'accademia sarà stracolma di anarchici. Ma al momento non è il caso di aspettarsi troppo. Il marxismo sembra invece avere un'affinità particolare con l'accademia, un'affinità che l'anarchismo non raggiungerà mai.

In fondo il marxismo è stato l'unico grande movimento sociale inventato da un laureato, anche se poi si è trasformato in un movimento finalizzato all'organizzazione della classe operaia. Molti storici dell'anarchismo danno per scontato un percorso simile e presentano l'anarchismo come il parto delle menti di alcuni pensatori del XIX secolo — Proudhon, Bakunin, Kropotkin, etc. — che ha poi ispirato le organizzazioni operaie, è stato coinvolto nelle lotte politiche, si è diviso in fazioni... L'anarchismo, nella vulgata ufficiale, viene di solito presentato come il cugino povero del marxismo, un po' impreparato sul piano teoretico, ma talvolta capace di compensare la scarsità di cervelli con la sua passione e sincerità. Ma di fatto questa è un'analogia quanto meno forzata.

I «padri fondatori» del XIX secolo non pensavano peraltro di avere inventato niente di nuovo. I principi fondamentali dell'anarchismo — l'autogestione, l'associazione volontaria e il mutuo appoggio — facevano riferimento a forme del comportamento umano che erano considerate vecchie quanto l'umanità.

Lo stesso vale per il rifiuto dello Stato e per la critica della disuguaglianza, del dominio e delle forme di violenza istituzionale (letteralmente «anarchismo» significa «senza governanti»), compresa l'ipotesi che tutte queste realtà siano in qualche modo collegate tra loro e ognuna rinforzi l'altra. Non presentarono queste ipotesi come una nuova e sorprendente dottrina, e infatti non

lo era: si possono trovare testimonianze di persone che hanno sostenuto tesi simili nel corso della storia, nonostante opinioni del genere avessero, nella maggior parte delle circostanze, poche probabilità di essere messe per iscritto. Stiamo parlando quindi di un modo di pensare — si potrebbe forse dire di una «fede» — più che di un vero e proprio *corpus* teorico: il rifiuto di un certo tipo di relazioni sociali, la convinzione che per costruire una società vivibile altre relazioni possano essere più idonee, la convinzione che una società simile possa effettivamente esistere.

L'analisi comparata delle correnti storiche del marxismo e dell'anarchismo mette in evidenza le differenze di questi due progetti. La tradizione marxista si basa sugli autori. Come il marxismo deriva da Marx, troviamo allo stesso modo i leninisti, i maoisti, i trotzkisti, i gramsciani, gli althusseriani... (si noti come questa lista inizi con capi di Stato per scivolare poi quasi senza sbalzi fino agli accademici francesi). Pierre Bourdieu ha osservato una volta che, se si considera l'accademia un'arena in cui gli intellettuali si battono per il predominio, si sa di avere vinto quando altri studiosi derivano un aggettivo dal tuo nome. Probabilmente gli intellettuali nelle loro discussioni continuano a utilizzare certe teorie della storia ispirate a un grande nome, di cui si farebbero beffe in qualsiasi altro contesto, solo per conservarsi la possibilità di vincere al loro gioco: le idee di Foucault, come quelle di Trockij, non sono mai considerate il prodotto di un certo ambiente intellettuale, emerso da conversazioni interminabili e dibattiti tra centinaia di persone; piuttosto, sono sempre considerate il frutto del genio di un singolo uomo (o, di tanto in tanto, di una donna). Non voglio dire che la politica marxista si sia organizzata sul principio della disciplina accademica, o che essa sia diventata un modello di condotta per le relazioni tra gli intellettuali radicali, o tra gli intellettuali in genere; piuttosto, disciplina accademica e politica marxista si sono sviluppate assieme. Dal punto di vista dell'accademia, questo ha portato molti contributi salutari — l'idea che esista un nucleo di riferimento morale, che le preoccupazioni accademiche dovrebbero essere rilevanti per la vita della gente — ma ha anche prodotto molti disastri, trasformando gran parte del dibattito intellettuale in una parodia settaria della politica, dove ognuno cerca di ridurre gli argomenti dell'altro a una sorta di caricatura ridicola per dichiararli erronei, pericolosi e perversi (si tratta poi di un dibattito condotto con un linguaggio così arcano che solo chi ha fatto l'università può rendersi conto della sua esistenza).

Consideriamo ora le varie correnti dell'anarchismo. Ci sono gli anarcosindacalisti, gli anarcocomunisti, gli insurrezionalisti, i cooperativisti, i piattaformisti... Queste tendenze non prendono il nome da qualche grande pensatore, ma si ispirano a una pratica o, più spesso, a un qualche principio organizzativo (è significativo che le correnti marxiste che non si identificano nel nome di qualche personaggio, come gli autonomi o i consiglisti, sono anche quelle più vicine all'anarchismo). Agli anarchici piace distinguersi per quello che fanno e per come si organizzano per raggiungere i propri obiettivi, e infatti passano gran parte del loro tempo a pensare e discutere queste problematiche. Gli anarchici non sono mai stati molto interessati alle grandi questioni strategiche o filosofiche care ai marxisti, a problemi del tipo: «I contadini sono una classe potenzialmente rivoluzionaria?» (gli anarchici pensano che siano i contadini stessi a doverlo decidere); oppure: «Qual è la natura della forma-merce?». Piuttosto, gli anarchici dibattono tra loro sulla maniera più democratica per partecipare a un'assemblea, o su quale sia il punto oltre il quale un'organizzazione smette di potenziare la libertà individuale e inizia invece a soffocarla. A volte poi si interrogano sugli aspetti etici dell'opposizione al potere. Che cos'è l'azione diretta? È necessario (o giusto) condannare pubblicamente chi uccide un capo di Stato? E l'assassinio può essere un atto morale, specialmente se evita che si compia qualcosa di terribile, come ad esempio una guerra? E quando si può rompere una vetrina?

Per riassumere:

1. Il marxismo ha cercato di essere un discorso teoretico o analitico sulla strategia rivoluzionaria.
2. L'anarchismo ha cercato di essere un discorso etico sulla pratica rivoluzionaria.

Ovviamente questo è un po' un ritratto caricaturale: ci sono stati gruppi anarchici assolutamente settari e tanti marxisti libertari e pragmatici (incluso, forse, chi scrive). Comunque, posta la questione in questa forma, sembra che tra le due prospettive ci sia una potenziale complementarietà. E in fondo c'è sempre stata: lo stesso Michail Bakunin, nonostante le continue battaglie con Marx su questioni pratiche, tradusse personalmente in russo *Il Capitale*. Ma adesso è più facile comprendere perché ci siano così pochi anarchici nell'accademia.

Non perché l'anarchismo non serva a granché nelle questioni di alta astrazione teorica, ma perché si occupa primariamente di questioni pratiche; perché sostiene che i mezzi devono essere adeguati ai fini, che non si può creare la libertà con mezzi autoritari, che bisognerebbe dare forma concreta alla società che si desidera realizzare a partire dalle proprie relazioni con amici e compagni. Sono principi che non trovano spazio nel lavoro all'interno dell'università, forse l'ultima istituzione occidentale che è sopravvissuta più o meno nella stessa forma dal Medioevo a oggi, insieme alla chiesa cattolica e alla monarchia britannica; un'istituzione in cui si conducono battaglie intellettuali nel corso di convegni ospitati da hotel costosi, con la presunzione che questo serva in qualche modo a promuovere la rivoluzione. Si può come minimo ipotizzare che un docente apertamente anarchico sia più che intenzionato a mettere in discussione il funzionamento dell'università — e non con la richiesta, sia ben chiaro, di istituire un dipartimento di studi anarchici — cosa che già basterebbe, ben più delle cose che si scrivono, per finire nei guai.

Questo non significa che una teoria anarchica sia impossibile

Questo non significa che gli anarchici debbano essere *contrari* alla teoria. Dopotutto, l'anarchismo stesso è una teoria, per quanto antica. Ed è anche un progetto che dichiara di iniziare a creare le istituzioni di una nuova società «dentro al guscio della vecchia», per smascherare, sovvertire e scardinare le strutture del dominio, procedendo sempre in quest'opera in modo democratico, con un comportamento che da solo dimostri come queste strutture non siano necessarie. Chiaramente un progetto del genere ha bisogno di strumenti di analisi e comprensione intellettuale. Può darsi che non serva una teoria «ad alta astrazione», nel senso oggi familiare. Certamente non servirà un'unica «Grande teoria anarchica», che sarebbe contraria ai suoi stessi presupposti. Sarebbe meglio cercare qualcosa nello spirito dei processi del partecipazionismo anarchico, utilizzato dai piccoli gruppi di affinità come dalle enormi assemblee plenarie che raccolgono migliaia di persone. Molti gruppi anarchici utilizzano un processo per la creazione del consenso che è stato sviluppato, sotto molti aspetti, per essere l'esatto opposto dello stile settario, frazionista e prevaricatore così popolare in altri gruppi radicali. Applicato in campo teorico, ciò significa riconoscere il bisogno di differenti prospettive teoriche, unite solo da un insieme di impegni e analisi condivise. Nel processo consensuale, teso al raggiungimento dell'unanimità, ognuno è d'accordo fin dall'inizio su alcuni principi generali di unità e sugli scopi cui il gruppo aspira; ma oltre a questo si dà per scontato che nessuno abbia intenzione di convertire l'altro ai propri punti di vista, e che verosimilmente non cercherà neanche di provarci. Pertanto la discussione dovrebbe concentrarsi su questioni pratiche, proponendo un piano che vada bene per tutti e che nessuno percepisca come una violazione dei propri principi. Qui si può trovare una similitudine: una serie di prospettive differenti, riunite dal desiderio condiviso di comprendere la condizione umana, in moto verso una libertà più grande. Più che basarsi sul bisogno di dimostrare l'erroneità delle credenze fondamentali degli altri, questa ipotesi cerca di trovare dei progetti su cui rinforzare vicendevolmente le proprie prospettive. Le teorie per molti aspetti non sono commensurabili, ma questo non significa che non esistano o che non si rinforzino l'una con l'altra, così come il fatto che gli individui abbiano visioni del mondo uniche e non commensurabili non significa che non possano diventare amici, o innamorarsi, o lavorare su progetti comuni.

Più che di una «teoria alta», l'anarchismo ha bisogno di quella che si potrebbe chiamare una «teoria bassa»: una maniera per fare i conti con quei problemi reali e immediati che emergono nel corso di un progetto di trasformazione della realtà. La scienza sociale tradizionale in effetti qui non serve a molto, perché di solito classifica problemi come questi con l'etichetta di «questioni di linea politica», e nessun anarchico con un po' di rispetto verso se stesso vorrà avere niente a che fare con simili questioni.

Contro la linea politica (un piccolo manifesto)
La nozione di «linea politica» presuppone uno Stato o un apparato governativo che imponga la propria volontà sugli altri. La «linea politica» è la negazione stessa della politica; è per definizione il frutto della macchinazione di una élite che presume di sapere meglio degli altri come si conducono le faccende politiche. Partecipando ai dibattiti politici il meglio che si può ottenere è limitare i danni, dal momento che tutte le premesse sono contrarie all'idea che la gente si occupi delle proprie faccende.

Allora la domanda diventa la seguente: «Che tipo di teoria sociale sarebbe davvero pertinente per chi desidera un mondo in cui la gente sia libera di occuparsi dei propri interessi?».

Questa domanda è al centro del nostro pamphlet.

Tanto per cominciare, direi che una teoria del genere dovrebbe svilupparsi a partire da alcuni presupposti. Non molti, probabilmente solo due. In primo luogo, dovrebbe procedere dal presupposto per cui «un altro mondo è possibile», come recita il famoso canto folk brasiliano. Quindi istituzioni come lo Stato, il capitalismo, il razzismo e il predominio maschile non sono inevitabili: è possibile un mondo in cui queste realtà non esistano, un mondo in cui staremmo tutti meglio. Impegnarsi su un principio di questo genere è quasi un atto di fede: come si può avere una conoscenza esatta di queste problematiche? Potrebbe darsi che un mondo simile risulti invece *impossibile*. Ma si potrebbe anche valutare l'ipotesi che proprio la mancanza di una tale conoscenza esatta faccia dell'impegno verso l'ottimismo un imperativo morale. Dato che non si può sapere se un mondo radicalmente migliore sia possibile, mi chiedo se non tradiamo la fiducia della gente quando continuiamo a giustificare e riprodurre questo casino che ci ritroviamo tra le mani. A ogni modo, anche fossimo nel torto, potremmo comunque avvicinarci al nostro obiettivo.

Contro l'antiutopismo (un altro piccolo manifesto)
Bisogna affrontare un'obiezione inevitabile, secondo la quale il pensiero utopico ha creato degli orrori enormi: gli stalinisti, i maoisti e altri idealisti del genere cercarono di plasmare la società in forme impossibili, e in questo processo finirono per uccidere milioni di persone.

Questo ragionamento nasconde un errore sostanziale: l'idea che immaginare un mondo migliore sia di per sé il problema. Gli stalinisti e quelli della loro risma non uccidevano per realizzare i loro grandi sogni — in realtà gli stalinisti erano famosi per la loro assenza d'immaginazione — ma uccidevano perché avevano preso i loro sogni per verità scientifiche. Questo li ha portati a pensare di avere il diritto di imporre le loro visioni attraverso un ingranaggio violento. Gli anarchici non propongono niente del genere, in alcun modo. Non ipotizzano nessuna direzione inevitabile della storia e non pensano di spianare la strada alla libertà creando nuove forme di coercizione. In realtà tutte le forme di violenza sistematica sono assalti al ruolo dell'immaginazione come principio politico, e rendersi conto di questo è l'unico modo per cominciare a pensare alla fine della violenza sistematica. E senza dubbio si potrebbero scrivere molti e lunghi libri sulle atrocità portate a termine nel corso della storia da cinici e altri pessimisti...

Pertanto è questo il primo presupposto. Il secondo afferma che una teoria sociale anarchica deve rifiutare in maniera consapevole ogni residuo di avanguardismo. Il ruolo degli intellettuali non è quello di formare una élite che possa giungere alle corrette analisi strategiche per poi trascinare le masse al proprio seguito. Ma se non è questo, qual è allora il ruolo degli intellettuali? Questa è una delle ragioni per cui ho intitolato il presente saggio «Frammenti di *antropologia* anarchica», perché ritengo che in questo campo l'antropologia possa fornire un contributo rilevante. E non solo perché molte comunità autogestite e molte economie non mercantili del globo sono state studiate dagli antropologi, più che dai sociologi o dagli storici, ma anche perché la pratica dell'etnografia fornisce una sorta di modello, sebbene rudimentale e appena delineato, di come dovrebbe funzionare una pratica intellettuale rivoluzionaria e non avanguardista. Quando si conduce uno studio etnografico si osserva quello che la gente fa, e poi si cerca di estrarre le logiche nascoste, di tipo simbolico, morale o pragmatico, che soggiacciono a quelle azioni; si cerca di arrivare alla maniera in cui le abitudini e le azioni delle persone producono significato in modi che non sono completamente consapevoli a quelle stesse persone. Compito di un intellettuale radicale è precisamente questo: guardare chi sta creando alternative percorribili, cercare di immaginare quali potrebbero essere le più vaste implicazioni di ciò che si sta (già) facendo, e quindi riportare queste idee, non come disposizioni, ma come contributi e possibilità, come doni. Prima, quando suggerivo che la teoria sociale potrebbe rimodellarsi sulla forma di un processo di democrazia diretta, stavo appunto tentando di dire questo. Una volta che ciò è chiaro, vorrei aggiungere che un progetto del genere dovrebbe avere in realtà due aspetti, o se preferite due momenti: uno etnografico e l'altro utopico, sospesi in costante dialogo.

Niente di tutto questo ha molto a che fare con ciò cui assomiglia in realtà l'antropologia — anche l'antropologia radicale — degli ultimi cento anni. Tuttavia si è manifestata nel corso del tempo una strana affinità tra antropologia e anarchismo, che è di per sé significativa.

Graves, Brown, Mauss, Sorel

Non è molto che gli antropologi hanno iniziato a riflettere sull'anarchismo, o addirittura ad abbracciarne consapevolmente le idee; da molto tempo però anarchismo e antropologia si muovono sulla stessa traiettoria, le loro teorie tendono a rimbalzare l'una sull'altra, mentre è evidente che sin dalle origini del pensiero antropologico esiste un'affinità con l'anarchismo, in particolare nel riconoscere la varietà dei modi di pensare propri agli esseri umani.

Lasciatemi iniziare con sir James Frazer, che era quanto di più lontano da un anarchico si possa pensare. Frazer, titolare alla fine del XIX secolo di una cattedra di antropologia all'università di Cambridge, era il classico vittoriano tedioso che scriveva resoconti sui costumi dei selvaggi utilizzando principalmente le risposte dei questionari inviati ai missionari e ai funzionari coloniali. Il suo approccio teoretico era assolutamente altezzoso — credeva che quasi ogni forma di magia, mito e ritualità si basassero su logiche erronee e insensate — ma il suo capolavoro, *Il ramo d'oro*, conteneva descrizioni così vivide, immaginifiche e sorprendentemente belle degli spiriti degli alberi, dei preti eunuchi, delle divinità morenti del mondo vegetale e del sacrificio di re divinizzati, che riuscì a ispirare una generazione di poeti e letterati. Tra loro c'era Robert Graves, un poeta britannico che divenne piuttosto famoso per avere scritto dei pungenti versi satirici dalle trincee della prima guerra mondiale. Alla fine della guerra Graves si ritrovò in un ospedale francese, dove fu curato per trauma da bombardamento da W. H. R. Rivers, l'antropologo britannico noto per la spedizione allo stretto di Torres, allora impiegato come psichiatra. Graves rimase così impressionato da Rivers da sostenere in seguito che tutti gli incarichi governativi mondiali dovrebbero essere affidati agli antropologi. Non era certo un'opinione degna di un anarchico, ma Graves passava dall'una all'altra delle più svariate posizioni politiche. Alla fine abbandonò completamente la «civiltà», ovvero la società industriale, e trascorse gli ultimi cinquant'anni della sua esistenza in un villaggio dell'isola spagnola di Maiorca, sostenendosi economicamente con la scrittura di romanzi e con la produzione di innumerevoli poesie d'amore, che andavano di pari passo con una serie di saggi tra i più sovversivi.

Graves, tra l'altro, sosteneva che la grandezza è una malattia; che i «grandi uomini» sono sostanzialmente dei distruttori e i «grandi poeti» non sono da meno (era nemico acerrimo di Virgilio, Milton e Pound); pensava inoltre che la vera poesia fosse (e fosse sempre stata) una celebrazione mitica di un'antica divinità suprema femminile, di cui Frazer aveva colto solo alcuni confusi barlumi. I seguaci del matriarcato sarebbero poi stati conquistati e distrutti dalle orde ariane, tanto care a Hitler, arrivate dalle steppe dell'Ucraina agli inizi dell'Età dell'oro (anche se il matriarcato era sopravvissuto un po' più a lungo a Creta). In un libro intitolato *La dea bianca: grammatica storica del mito poetico*, pretendeva di tracciare il profilo del calendario rituale della dea, esteso a tutta l'Europa, concentrandosi sul periodico assassinio rituale dei suoi coniugi (un modo sicuro per evitare che gli aspiranti «grandi uomini» si ribellassero) e concludendo il libro con l'appello per un definitivo collasso industriale. Ho scritto che Graves «pretendeva» di aver tracciato questo calendario a ragion veduta.

I libri di Graves sono interessanti ma anche un po' confusi. Si divertiva a riempirli di tesi eccentriche, ma è impossibile dire quanto lui stesso li prendesse sul serio. O almeno, anche questa è una questione significativa.

In un saggio degli anni Cinquanta Graves proponeva la distinzione tra «razionalità» e «ragionevolezza», poi resa famosa da Stephen Toulmin negli anni Ottanta, ma avanzava questa proposta nel corso di un saggio in difesa della moglie di Socrate,

[redacted]

John Zerzan la figura più nota ed estrema: Zerzan ha radicalizzato il rifiuto della civiltà industriale di Graves e la speranza di un generale collasso economico, sostenendo che anche l'agricoltura ha rappresentato un grave errore nella storia dell'umanità. Curiosamente sia gli anarcopagani sia i primitivisti condividono il carattere ineffabile dell'opera di Graves: non è possibile sapere a quale livello si possono leggere. Sono entrambi terribilmente seri e allo stesso tempo ridicoli nella parodia che fanno di se stessi.

> diritti delle minoranze (in specifico della minoranza che avevano in mente loro, ovvero quella dei ricchi). La parola «democrazia» si è trasformata radicalmente quando ha incorporato i principi della rappresentanza, e solo allora è stata riabilitata agli occhi dei teorici politici benpensanti assumendo il significato che ha ancor oggi. Anche la parola «rappresentanza» ha una storia curiosa perché, come osserva Cornelius Castoriadis, si riferiva in origine ai rappresentanti del popolo davanti al re, di fatto degli ambasciatori interni, e non tanto a gente che tenesse davvero in mano le leve del potere.

In certo senso gli anarchici sono d'accordo con quei teorici politici di destra convinti che «l'America non sia una democrazia, ma una repubblica». Solo che per gli anarchici questo è un problema: *vorrebbero che fosse* una democrazia, anche se sempre più persone si sono rese conto che la tradizionale critica elitaria alla democrazia diretta maggioritaria non è poi così priva di fondamento.

Ho gia messo in evidenza che tutti i sistemi sono in qualche modo in conflitto con se stessi. Quelli che non vogliono istituire un apparato coercitivo per far rispettare le decisioni prese, devono sviluppare procedure per creare e mantenere il consenso sociale (almeno nel senso basilare di dare a chi è scontento la sensazione di avere scelto liberamente di condividere una decisione sgradita). Come ovvio risultato la guerra interna viene proiettata verso l'esterno in ricorrenti battaglie notturne e in forme di violenza fantasmatica. La democrazia diretta maggioritaria è esposta alla continua minaccia di rendere esplicite queste linee di forza, e per tale ragione tende a essere piuttosto instabile. O più precisamente: se si mantiene, questo accade perché le sue forme istituzionali (la città medievale, il *town council* del New England, i referendum, i sondaggi Gallup...) sono quasi sempre collocate all'interno di una cornice di governo più ampia in cui le élite dominanti usano quella stessa instabilità per giustificare il loro monopolio della violenza. La minaccia dell'instabilità diventa alla fine una scusa per una forma di «democrazia» così minima da ridursi al fatto che le élite dominanti devono di tanto in tanto consultarsi con il «pubblico» — in contesti attentamente studiati, riempiti di tornei privi di senso — per ristabilire il loro diritto a continuare a prendere le decisioni al posto della gente.

È una trappola. Sballottata tra questi due poli, la gente non riesce neanche a pensare alla possibilità di gestire la propria esistenza senza l'aiuto dei «rappresentanti». Per questo il nuovo movimento globale ha iniziato a reinventare il significato stesso della parola democrazia. Ancora una volta bisogna accettare che «noi» — l'«Occidente» (qualsiasi cosa voglia dire), il «mondo moderno», o comunque ci si voglia definire — non siamo così speciali come amiamo credere; che non siamo i soli ad aver praticato la democrazia; che in realtà, più che disseminare la democrazia nel pianeta, i governi «occidentali» si sono insinuati nelle vite di quei popoli che hanno praticato per migliaia di anni la democrazia, dicendo loro di piantarla con le loro abitudini.

È incoraggiante che questi nuovi movimenti ispirati all'anarchismo propongano una nuova forma di internazionalismo. Il vecchio internazionalismo comunista aveva alcuni ideali molto belli, ma dal punto di vista organizzativo tutto scorreva in una sola direzione, e in definitiva per i regimi non europei (o estranei al colonialismo europeo) si è trasformato in un pretesto per apprendere lo stile dell'organizzazione occidentale:

strutture di partito, assemblee plenarie, gerarchie burocratiche, polizia segreta... Ma ora questa seconda corrente di internazionalismo, che potremmo chiamare globalizzazione anarchica, ha preso decisamente un'altra direzione. Non è solo un processo di creazione del consenso: l'idea dell'azione diretta di massa non violenta si è sviluppata originariamente in Sudafrica e in India; l'attuale modello a rete è stato prima proposto dai ribelli del Chiapas; e anche la nozione di gruppi di affinità è arrivata dalla Spagna e dall'America Latina. In tale contesto, i risultati e le tecniche dell'etnografia possono risultare molto utili, ammesso che gli antropologi — superata la loro (comprensibile) esitazione, frutto di una squallida storia coloniale — la smettano di starci seduti sopra nell'intento di coprire questo segreto colpevole (che peraltro appartiene a loro e non ad altri) e lo riconoscano come un bene comune dell'umanità.

ANTROPOLOGIA (qui l'autore, con un po' di riluttanza, sputa nel piatto in cui mangia)

La domanda finale — che ammetto di aver tentato finora di eludere — è questa: perché gli antropologi non hanno ancora prodotto un'antropologia anarchica? Ho già detto per quali ragioni ritengo che gli accademici generalmente non abbiano avuto grandi affinità con l'anarchismo. Ma mi sono anche dilungato sulle inclinazioni radicali dell'antropologia agli inizi del xx secolo, che viceversa ha spesso dimostrato una forte affinità con le idee anarchiche, affinità poi svanita nel corso del tempo. La cosa è alquanto strana. Tutto sommato gli antropologi sono l'unico gruppo di studiosi che sanno qualcosa delle società prive di Stato contemporanee; molti di loro hanno effettivamente vissuto in quegli angoli del pianeta in cui gli Stati hanno smesso di funzionare o si sono temporaneamente ritirati, mentre la gente si è messa a gestire i propri affari in maniera autonoma. Quanto meno gli antropologi si rendono ben conto della falsità dei luoghi comuni relativi all'assenza dello Stato («...ma la gente si ammazzerebbe vicendevolmente!»).

Perché allora questa distanza tra anarchismo e antropologia?

Le ragioni non mancano. Alcune sono abbastanza comprensibili. Se l'anarchismo è sostanzialmente un'etica pratica, la riflessione sulla pratica antropologica mette a nudo alcune spiacevoli realtà, soprattutto se si guarda all'esperienza sul campo dell'antropologia — che è quello che gli antropologi cercano di fare quando diventano riflessivi. La disciplina come la conosciamo oggi è il risultato di orribili piani di conquista, della colonizzazione, di sterminii di massa... un po' come la maggior parte delle moderne discipline accademiche, incluse la geografia e la botanica, per non parlare della matematica, della linguistica o della robotica, ma dato che il lavoro antropologico implica un contatto personale con le proprie vittime, l'antropologia, al contrario di altre discipline, si è macerata nei dubbi. Le conseguenze sono state alquanto paradossali: la riflessione antropologica sulle proprie colpe ha avuto più che altro l'effetto di fornire a persone estranee all'antropologia, e troppo occupate per apprendere qualcosa sul 90 per cento dell'esperienza umana, un paio di comode formule (sui soliti luoghi comuni del proiettare il senso di Alterità sul colonizzato) grazie alle quali si sentono moralmente superiori.

Ma le conseguenze sono state paradossali anche per gli stessi antropologi. Infatti, benché questi ultimi siano seduti su un immenso archivio di esperienze umane, di esperimenti politici e sociali perlopiù sconosciuti, questo patrimonio di etnografia comparata è visto come qualcosa di vergognoso. Come ho già detto, viene considerato non tanto come un'eredità comune dell'umanità, bensì come il nostro piccolo segreto da tenere nascosto. Il che è anche conveniente, almeno fintanto che il potere accademico continuerà a rivendicare diritti di proprietà sul sapere, garantendosi che gli altri non vi abbiano accesso, perché questo piccolo segreto è pur sempre il nostro, non è qualcosa che dobbiamo condividere con qualcuno.

Ma c'è di più. Per molti aspetti l'antropologia sembra una disciplina spaventata dal proprio potenziale. Ad esempio, è l'unica disciplina che si trova nella posizione di proporre delle generalizzazioni sull'umanità nel suo complesso, dal momento che è l'unica disciplina che prende in considerazione l'intera umanità e che ha familiarità con i casi anomali («Tutte le società praticano il matrimonio, no?». «Beh, dipende da come si definisce il matrimonio. Tra i Nayar...»). Eppure l'antropologia oggi si rifiuta di fare generalizzazioni. Non penso che si possa spiegare questo atteggiamento solo come una comprensibile risposta alla tendenza conservatrice di costruire grandi narrazioni a proposito della natura umana (per poi giustificare alcune istituzioni sociali ben determinate e di solito particolarmente sgradevoli come lo stupro, la guerra, il capitalismo), nonostante questo abbia sicuramente giocato un suo ruolo. Anche le dimensioni del campo disciplinare rivestono una loro importanza. Chi ha veramente i mezzi, nell'analizzare nozioni come il desiderio, l'immaginazione, il sé o la sovranità, di prendere in considerazione qualsiasi tesi sostenuta sull'argomento da pensatori cinesi, indiani o islamici, per non parlare delle visioni cosmologiche presenti in centinaia di società oceaniche o tra i nativi americani? Sarebbe un compito di una vastità sconfortante. Di conseguenza gli antropologi non producono più ampie generalizzazioni teoretiche, ma si dedicano allo studio di filosofi europei che di solito non hanno alcun problema a discutere di desiderio, immaginazione, sé o sovranità, come se questi concetti fossero stati inventati da Platone o Aristotele, poi sviluppati da Kant o De Sade, e non fossero mai stati discussi in maniera significativa al di fuori delle tradizioni dell'élite letteraria europea o nordamericana.

Un tempo in campo teoretico le parole chiave degli antropologi erano rappresentate da termini come «mana», «totem» o «tabù», mentre adesso la terminologia *à la page* deriva dal latino o dal greco, di solito attraverso il francese o più raramente il tedesco.

Insomma, gli antropologi dovrebbero essere nella posizione migliore per fornire un'arena intellettuale aperta a ogni tipo di dibattito su scala globale, sia su questioni politiche sia di altro tipo, ma si scontrano con una innata riluttanza a muoversi su progetti del genere.

Poi c'è la questione della politica. Molti antropologi scrivono come se la loro opera avesse un evidente significato politico, con connotazioni che ambiscono a una radicalità più o meno di sinistra. Ma quali sono questi contenuti politici? È sempre più difficile dirlo. Gli antropologi provano a essere anticapitalisti? Certo è difficile trovarne uno entusiasta del capitalismo. Molti hanno l'abitudine di descrivere la nostra epoca come «tardocapitalismo», quasi che a dichiararlo in una fase terminale bastasse ad affrettarne la scomparsa. Ma è difficile farsi venire in mente un antropologo che abbia fatto delle proposte alternative al capitalismo. Gli antropologi sono comunque *liberal*? Molti non possono pronunciare questa parola senza uno sbuffo pieno di disprezzo. Che cosa sono allora? Per quanto riesca a capire, l'unico vero impegno alla base della disciplina è un evidente populismo. Se non altro, non siamo certo dalla parte dell'élite, o di chi ambisce a rivestire un ruolo egemonico. Siamo dalla parte degli esclusi. Ma dal momento che in pratica molti antropologi fanno parte

del sistema (sempre più globalizzato) delle università, o in alternativa si ritrovano a lavorare come consulenti di mercato o su progetti delle Nazioni Unite — impieghi interni all'apparato stesso del dominio — tutto questo si riduce a una dichiarazione rituale (e costante) di ribellione contro quell'élite globale di cui noi stessi, in quanto accademici, costituiamo evidentemente una parte (anche se marginale).

Ma questo populismo come si manifesta nella pratica? Significa soprattutto dimostrare che la gente che stiamo studiando, gli esclusi, stanno resistendo con successo a una qualche forma di potere o di influenza globalizzante che viene loro imposta dall'alto. È questo ciò di cui parlano gli antropologi quando il discorso cade sulla globalizzazione — cosa che ai nostri giorni capita subito in qualsiasi campo di studi. Che si tratti di pubblicità, di soap-opera, di disciplina del lavoro, di leggi imposte dallo Stato, o di qualsiasi altra cosa possa schiacciare, manipolare o omologare un popolo, si vuole sempre dimostrare che questa gente non viene ingannata, schiacciata o standardizzata, e che anzi si sta appropriando in maniera creativa (o sta reinterpretando) ciò che viene loro buttato addosso mettendo in atto strategie imprevedibili. In parte questo è vero. Non intendo certo negare l'importanza di contrastare la convinzione popolare (molto diffusa) secondo la quale nel momento in cui la gente del Bhutan o gli Irian Jaya sono esposti a MTV [canale televisivo dedicato alla musica, N.d.T.], la loro civiltà è sostanzialmente distrutta. Quello che trovo fastidioso è la maniera in cui questa logica vada di pari passo con quella del capitalismo globale. Tutto sommato, anche le agenzie pubblicitarie non pretendono di imporre niente al pubblico. In quest'epoca di segmentazione del mercato, la loro pretesa è piuttosto di fornire un materiale di cui il pubblico può appropriarsi in maniera eccentrica e imprevedibile. La retorica del «consumo creativo» può essere considerata la vera e propria ideologia del nuovo mercato globale. Un mondo in cui ogni comportamento umano può essere classificato sotto una di queste forme: produzione, scambio, consumo. Si dà per scontato che alla base dello scambio esista la propensione umana verso la ricerca razionale del profitto, valida per tutti, mentre il consumo diventa una maniera per affermare la propria identità (quanto alla produzione, se possibile, non la si analizza affatto). Siamo tutti uguali nella sala contrattazioni; è quello che facciamo a casa con le merci acquistate che ci rende differenti. Abbiamo talmente interiorizzato questa logica mercantile che, per fare un esempio, se una donna di Trinidad si mette addosso un abito stravagante e se ne va a ballare, gli antropologi prenderanno automaticamente per scontato che ciò che lei sta facendo può essere considerato una forma di «consumo» (e non invece un modo di divertirsi o di mettersi in mostra), come se la cosa più importante della sua uscita notturna sia il fatto di comprarsi un paio di drink. Forse gli antropologi ritengono che indossare un capo di abbigliamento sia un po' come bere, o forse non si preoccupano troppo di queste cose e presuppongono che qualsiasi attività che non sia lavorativa, sia di per sé una forma di consumo, perché implica la presenza di prodotti lavorati. Il punto di vista dell'antropologo e quello del direttore di marketing quasi coincidono.

Lo stesso vale sul piano politico. Lauren Leve ha recentemente lanciato un allarme: se non fanno

attenzione, gli antropologi rischiano di diventare un'altra rotella nell'ingranaggio della «macchina identitaria» globale, un apparato ideologico-istituzionale di dimensioni planetarie. Negli ultimi dieci anni questo apparato ha già avvisato gli abitanti della Terra (o almeno la loro classe dirigente) che, ormai terminati i dibattiti sulla natura delle possibilità economiche e politiche, l'unico modo per lanciare una richiesta politica è rivendicare una qualche identità di gruppo, stabilendo in anticipo la natura di questa identità (ovvero: le identità di gruppo non servono a fare paragoni tra un gruppo e un altro, ma si basano sulla maniera in cui ogni gruppo si mette in relazione con la propria storia, e in questo senso non c'è differenza sostanziale tra gruppi e individui...). Siamo arrivati al punto che in paesi come il Nepal anche i buddhisti Theravada sono costretti a impegnarsi in politiche identitarie, uno spettacolo piuttosto sorprendente dato che basano le loro pretese identitarie sull'aderenza a una filosofia universalista che sostiene il carattere illusorio dell'identità.

Molti anni fa un antropologo francese, Gerard Althabe, scrisse un libro sul Madagascar intitolato *Oppression et libération dans l'imaginaire*. Il titolo è d'effetto e penso che potrebbe applicarsi a quello che si ritrova in molti saggi antropologici. In quello che Paul Gilroy chiama «il mondo ultrasviluppato» le «identità» vengono perlopiù imposte alla gente. Negli Stati Uniti molte identità sono il prodotto di disuguaglianze e oppressioni durature: chi viene definito come «nero» non può dimenticare l'esistenza di questa etichetta in nessun momento della propria esistenza. La definizione che offre di se stesso non ha alcun significato per il banchiere che gli rifiuterà un prestito, o per il poliziotto che lo arresterà per essere andato nel quartiere sbagliato, o per il dottore che, in caso di una ferita a un arto, raccomanderà l'amputazione senza troppa esitazione. Qualsiasi tentativo di inventare o plasmare il proprio sé, da parte di gruppi o individui, deve essere collocato all'interno di questo costrittivo insieme di vincoli (l'unico cambiamento efficace per trasformare il modo di pensare di chi ha il privilegio di essere definito «bianco» arriverebbe forse dall'eliminazione della categoria stessa di «bianco»). Non si può avere un'idea di come la gente definirebbe se stessa in Nord America se dovesse scomparire il razzismo istituzionale, se ognuno fosse veramente libero di definire se stesso secondo i propri desideri. Non ha molto senso speculare adesso sopra questi argomenti: il punto è come creare una situazione in.cui sia possibile affrontare queste tematiche.

È questo che intendo quando parlo di «liberazione dell'immaginario». È veramente difficile prefigurare come sarebbe vivere in un mondo in cui ognuno avesse realmente il potere di decidere, su un piano individuale e collettivo, a quale comunità appartenere, quale identità preferire. Creare un mondo simile sarebbe enormemente difficile: dovrebbe cambiare tutto, senza contare l'opposizione violenta e caparbia di chi al momento ottiene benefici dalle forme esistenti della società. Più facile è invece scrivere come se già fossimo liberi di creare queste identità (il che ci lascia liberi da problemi intricati e spinosi come chiedersi fino a che punto il proprio lavoro faccia parte di quella macchina identitaria). Cosa che non le rende più vere, proprio come parlare di «tardocapitalismo» non porta immancabilmente al collasso industriale, né favorisce la rivoluzione sociale.

Un esempio

Nel caso non fosse chiaro quello che sto dicendo, lasciatemi per un attimo ritornare ai ribelli zapatisti del Chiapas e alla loro rivolta del 1994, che si dice abbia lanciato il movimento antiglobalizzazione. Gli zapatisti sono animati in gran parte dalle comunità Maya di lingua Tzeltal, Tzotzil e Tojolobal che si erano stabilite nella selva Lacandona. Si tratta di alcune tra le comunità più povere e sfruttate del Messico. Gli zapatisti non si definiscono anarchici, e tanto meno autonomi, ma rappresentano un filone indipendente all'interno di una più vasta tradizione. A dire il vero, stanno cercando di rivoluzionare le strategie rivoluzionarie abbandonando qualsiasi idea di un partito avanguardista impegnato nella conquista dello Stato, battendosi invece per creare delle oasi libere che servano come modelli di autogestione autonoma, dando luogo a una generale riorganizzazione della società messicana in una rete complessa di gruppi autogestiti intrecciati gli uni con gli altri, che possano iniziare a discutere come reinventare la società politica. Ci sono state, a quanto pare, alcune differenze di opinione all'interno del movimento zapatista sulle forme della pratica democratica che si desiderava diffondere.

La base di lingua Maya ha spinto con decisione per una forma di processo consensuale già presente nelle loro tradizioni comunitarie, riformulata adesso con un carattere più radicalmente egualitario, mentre alcuni elementi della leadership di lingua spagnola erano scettici sulla possibilità di applicare queste forme indigene su scala nazionale. Ma alla fine hanno dovuto adeguarsi alla visione di coloro che «comandano obbedendo», secondo l'adagio zapatista.

Un altro evento straordinario è stato ciò che è accaduto quando si è diffusa per il mondo la notizia della ribellione zapatista. Qui si vede come funziona la «macchina identitaria» di

Leve. Non sono stati considerati come una banda di ribelli con un'idea di trasformazione democratica radicale: sono stati immediatamente definiti come un gruppo di indios Maya che chiedevano l'autonomia indigena. I mass media internazionali li hanno dipinti sotto questa foggia, e questo è ciò che importa per le organizzazioni umanitarie, per i burocrati messicani, per gli osservatori dei diritti umani, per le Nazioni Unite. Con il passare del tempo, gli zapatisti — la cui strategia fin dagli inizi si proponeva l'obiettivo di ottenere alleanze nella comunità internazionale — sono stati sempre più costretti a giocare la carta dell'indigenismo, tranne quando avevano a che fare con i propri alleati più impegnati.

Questa strategia non è stata del tutto inefficace. Dopo dieci anni, l'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale è ancora là, senza quasi avere sparato un colpo, forse solo perché, almeno per il momento, hanno minimizzato il ruolo dell'aggettivo «nazionale». Voglio solo mettere in evidenza quanto sia stata paternalistica la reazione internazionale alla rivolta zapatista — o meglio, senza eufemismi, quanto sia stata razzista. Perché gli zapatisti proponevano di iniziare quell'opera che gran parte della retorica sull'«identità» in realtà ignora: cercare di comprendere quali forme di organizzazione, quali procedimenti d'azione e quali forme di decisione servirebbero a creare un mondo in cui la gente e le comunità siano realmente libere di decidere che tipo di gente e di comunità desiderano essere. E cosa gli è stato risposto? Che in realtà, dal momento che sono Maya, non hanno probabilmente niente da dire al mondo sui processi attraverso i quali si costruisce l'identità, o sulla natura delle possibilità politiche. Come Maya, l'unica possibile dichiarazione politica che potevano fare di fronte ai non-Maya doveva riferirsi esclusivamente alla loro identità Maya. Potevano difendere il loro diritto a continuare a essere Maya. Potevano domandare il riconoscimento in quanto Maya. Ma per un Maya sarebbe stato inconcepibile dire qualcosa al resto del mondo che non fosse nient'altro che una semplice dichiarazione sulla propria natura di Maya.

Ma chi ha ascoltato davvero le loro parole? Tanti giovani anarchici europei e nordamericani, che hanno subito iniziato a mettere sotto assedio i summit di quella élite globale con cui gli antropologi mantengono un'alleanza tanto scomoda e spiacevole.

Gli anarchici hanno avuto ragione. E io penso che gli antropologi dovrebbero fare causa comune con loro. Abbiamo a portata di mano degli strumenti che possono essere di enorme importanza per la libertà umana. Iniziamo ad assumercene la responsabilità.

elèuthera | caienna

Queste pagine raccolgono pensieri, tesi e ipotesi *in progress* che si propongono di delineare l'abbozzo di una teoria radicale che ancora non esiste, ma che forse un giorno esisterà.

L'anarchismo, come filosofia politica, è sulla cresta dell'onda un po' dovunque... tranne che nell'accademia. Accademia antropologica compresa. Eppure anarchismo e antropologia (antropologia culturale, beninteso) hanno feconde potenzialità di arricchimento reciproco. Ad esempio nella questione – centrale a entrambi – del potere, dell'autorità, della gerarchia... Questi «frammenti» sono un puzzle di appunti e spunti di riflessione che, pur nella loro deliberata incompiutezza, delineano i tratti essenziali del possibile incontro tra una filosofia politica estrema, che con estrema lucidità decostruisce i meccanismi del dominio sociale, e una disciplina scientifica che ha le molteplici società umane come oggetto di studio.

David Graeber (New York, 1962), antropologo, ha fatto ricerca sul campo in Madagascar, per poi insegnare nelle Università di Chicago, New York e Yale. In quest'ultima è stato professore associato per otto anni prima di essere licenziato nel 2005 senza motivazioni. Ma per ovvii motivi. Negli ultimi anni ha infatti partecipato attivamente a gruppi pacifisti e no-global: a Quebec City è stato colpito alla testa da una pallottola di gomma, a Genova è stato sfiorato da un candelotto lacrimogeno, a Washington è stato fermato durante una protesta contro il Fondo monetario internazionale...

Bibliote
8 9 10 11 12
14M 15G 16V 17S 18D 19L 20M 21M 22G

9,00 euro

Graeber FRAMMENTI DI ANTROPOLOGIA ANARCHICA

elèuthera

---

elèuthera | caienna

David **Graeber**

FRAMMENTI DI ANTROPOLOGIA ANARCHICA